

University of Groningen

Analyse van de mythe

Bremmer, Jan N.

Published in:
Lampas

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1984

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):
Bremmer, J. N. (1984). Analyse van de mythe. Lampas, 17, 126-141.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Analyse van de mythe: theorie en praktijk

Jan N. Bremmer

Summary: In the first part of this paper we study various definitions and ways of analysing myth. Regarding the definition, we accept Burkert's statement of myth being 'a traditional tale with secondary, partial reference to something of collective importance,' but we add two qualifications. First, the stress on the traditional character of myth insufficiently allows for the birth of new myths. Second, defined in this way, myth cannot be easily distinguished from genres such as the legend and (what Germans call) *Sage*. As regards to the analysis of myth, we discuss the difference between syntagmatic and paradigmatic structures, the possible sociological value, and the difference in level of myth and ritual.

In the second part of this paper we first look at the individual motifs of the Oedipusmyth. Then, following Gernet and Jeanmaire, we recognise an initiatory structure in the tale of the exposed prince who defeats a monster and gains a kingdom. Finally, we suggest that the incest motif was organically tied up with the motif of the parricide, being a comment of archaic Greek society on the heinous character of the crime.

Theoretische uiteenzettingen hebben vaak iets dors en leiden zelden tot bevredigende resultaten als ze niet gepaard gaan met overtuigende voorbeelden.¹ Dit geldt ook voor de mythe. Slechts een 'praktijkgeval' illustreert werkelijk wat met een mythe gedaan kan worden. Het is daarom de bedoeling van deze bijdrage eerst in het kort enkele theoretische aspecten van het probleem 'mythe' te bekijken, om daarna de mythe van Oedipus in detail te behandelen. Dat wil niet impliceren dat de hier geboden aanpak de alleenzaligmakende methode is. Er heerst een grote diversiteit op dit gebied en een Freudiaan of een anthroposoof zou stellig tot heel andere resultaten komen – dat geeft natuurlijk ook niets. Het probleem is wel dat dit laatste soort verklaringen nogal ahistorisch is en niet probeert een mythe vanuit zijn eigen cultuur te verklaren. Het blijkt dan meestal niets uit te maken of een mythe uit Vuurland of Siberië komt: de boodschap is vaak dezelfde. Een meer historische aanpak ziet de mythe als een product van de verbeeldingswereld van een bepaalde groep in een bepaalde tijd. De mythe zegt dus iets over een groep en de kennis van de betreffende cultuur kan bijdragen tot een beter verstaan van de mythe. Zo zal het ook onze bedoeling zijn om de Oedipusmythe te benaderen vanuit de archaïsche Griekse cultuur maar tevens deze mythe te ondervragen over mogelijke gegevens betreffende die cultuur.

In de loop der tijd zijn verschillende pogingen gedaan om de mythe te definiëren.² De geleerde auteur van de *Golden Bough*, Frazer, noemde de mythe bijvoorbeeld: 'mistaken explanations of phenomena, whether of human life or of external nature.' Deze uitleg sluit nauw aan bij ons gebruik van het woord mythe voor iets geheel onwaarschijns. Het nadeel van deze definitie is dat zo nauwelijks van de groep die de mythen produceerde wordt uitgegaan; bovendien zou in deze definitie ook het pre-Einstein model van de zwaartekracht passen, om van andere verouderde modellen maar te zwijgen. Daarenboven zijn er verschillende mythen, zoals de verhalen van Perseus en Bellerophon, die nauwelijks als verklaringen kunnen worden geduid. De zeer originele Jane Harrison noemde de mythe 'ritual misunderstood.' Er zijn echter allerlei mythen die niets met een rite te maken hebben. We hoeven hier alleen maar aan het mooie verhaal van Orpheus en Eurydice te denken, maar hetzelfde geldt natuurlijk voor allerlei mythen die de oorsprong van een geslacht of een stad verklaren. Aan de andere kant vestigde Harrison terecht de aandacht op het verschijnsel dat mythen met een rite kunnen zijn verbonden, zelfs als dit niet meteen voor de hand ligt, zoals bij de zondvloed.³ In meer recente tijd heeft de Engelse antropoloog Malinowski de mythe geïnterpreteerd als een 'reality lived... a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom.' Wat is echter de 'moral wisdom' van de Oedipusmythe? Zouden de moeders in Griekenland hun zonen hebben moeten initiëren in de sexualiteit? Tenslotte, Mircea Eliade noemde de mythe 'a sacred history; it relates an event that took place in primordial time.' Veel Griekse mythen werden echter niet in een soort oertijd gelocaliseerd maar bijvoorbeeld tegelijkertijd met, of enige generaties voor, de Trojaanse oorlog. Eliade's definitie geldt eigenlijk alleen voor die mythen, die de oorsprong van culturele verworvenheden als water en vuur vertellen. Ook in de Oudheid had men al moeite met de mythe.⁴ Volgens Aristoteles was de mythe het product van een geregelde constructie, maar volgens de grammaticus Asclepiades (eerste eeuw A.D.) waren mythen valse verhalen zonder goden of heroën. Een mythe zonder godenapparaat? Daar zou geen enkele moderne geleerde aan willen!

Het is natuurlijk niet zo dat de tot nu toe geleverde verklaringen onzin zijn. Ze hebben alleen een deel van de oplossing gegeneraliseerd. Toch is het nog niemand gelukt om op bevredigende wijze tot een grootste gemene deler van al deze oplossingen te komen. Het is daarom niet verrassend dat na een overzicht van de verschillende pogingen de Engelsman Kirk (noot 2) heeft benadrukt dat mythen behoren tot het genre der traditionele verhalen. Dit inzicht is natuurlijk ook niet zonder moeilijkheden. Wat onderscheidt de mythe dan van andere genres zoals het volksverhaal, het sprookje of, een verwaarloosde categorie, de legende. Kirk heeft zich door deze vraag niet van de wijs laten brengen en allerlei motieven in de mythe blijmoedig geïnterpreteerd als elementen die eigenlijk uit het volksverhaal of het sprookje afkomstig zijn. Het wer-

kelijk onthutsende van dit procédé is dat hij nergens aantoonst dat we ook maar een spoor van bewijs hebben voor het bestaan van deze bronnen.⁵ Dat had ook moeilijk gekund want in de klassieke Oudheid zijn geen verhalen overgeleverd die dezelfde motieven als de mythen bevatten maar waarin andere acteurs dan goden of heroën spelen. Afgezien daarvan is het natuurlijk ook weinig verhelderend te stellen dat een motief uit het sprookje komt, als er niet meteen bijverteld wordt waarvandaan het sprookje het motief heeft. Uit de mythe?

Walter Burkert is veel voorzichtiger en hij geeft de volgende definitie: 'myth is a traditional tale with secondary, partial reference to something of collective importance.'⁶ Ook deze definitie is niet zonder moeilijkheden. Niet elke mythe is meteen traditioneel. De mythe die Demeter met Eleusis verbindt is betrekkelijk laat en het product van lokale propaganda; hij moet dus eens ontraditioneel geweest zijn.⁷ Het is duidelijk dat de verhaalwijze, motieven en stof van de mythen in de archaïsche tijd, en nog lang daarna, aan de Grieken mogelijkheden tot nieuwe mythevorming hebben verschaft, zonder dat we precies van 'traditional tales' kunnen spreken. Hetzelfde geldt ook voor sprookjes. Zonder al te veel moeite kunnen wij nog steeds nieuwe sprookjes voor onze kinderen bedenken, die geheel samengesteld zijn uit de motieven van de traditionele verhalen. Een tweede bezwaar tegen Burkert's definitie ligt in de omstandigheid dat hij geen aandacht aan de 'acteurs' van het verhaal schenkt. Legendes en sagen zijn namelijk ook niet zonder collectief belang. Hoewel deze genres dezelfde motieven als de mythe kunnen bevatten, verschillen zij toch in de aard van de hoofdpersonen. Elementair voor de mythe is het optreden daarin van goden en heroën.

Veel van de moeilijkheden bij het definiëren van de mythe zijn veroorzaakt door de omstandigheden waarin de term mythe, in de zin die er nu aan gehecht wordt, is ontstaan. Pas als de Grieken aanstoot aan bepaalde verhalen gaan nemen, gaan zij het woord 'mythe' voor deze verhalen gebruiken. Datzelfde geldt voor de negentiende eeuw, die in eerste instantie verhalen over kanibalisme en incest bestudeert. Een gevoel van geschoktheid is nauwelijks een juiste start om een bepaald genre te definiëren, zoals de ervaring met het genre van de pornografie ons in het recente verleden heeft laten zien. Marcel Detienne heeft dan ook pas de radicale conclusie getrokken dat de mythe niet bestaat.⁸ In de strikte zin des woords heeft hij misschien wel gelijk, maar in de wat ruimere definitie van Burkert kunnen we toch aan de slag blijven, al is niet elk verhaal dat door zijn definitie gedekt wordt een mythe.

In het nu volgende gedeelte wil ik aan de hand van dit inzicht nog enige opmerkingen maken over de implicaties van deze definitie. Het verhaalkarakter van de mythe houdt in dat er een bevredigende structuur moet zijn omdat het verhaal zonder al te veel moeite verder verteld moet kunnen worden. Een goed verhaal kan inderdaad opgeklopt en uitgedund worden. Al naar gelang de tijd die ons ter beschikking bestaat kunnen we Kleinduimpje kort of lang vertellen. De structuur van het verhaal ligt natuurlijk vast: de kleinste zoon wordt met anderen in het bos achtergelaten, overwint een reus en komt gevierd terug. Dit

is als het ware het basisgegeven waarin de structuur van het verhaal is teruggebracht tot drie motieven. De motivatie van deze acties kunnen we echter eindeloos variëren en daarin ligt ongetwijfeld één van de redenen waarom mythen varianten kennen: de verteller moest het verhaal eender maar toch anders brengen. Deze reductie tot motieven is vooral toegepast door de Russische folklorist Propp die de verschillende Russische sprookjes reduceerde tot 31 motieven.⁹ Deze motieven komen dan voor in bepaalde sequenties die een zinvol geheel vormen.

Nu kunnen we in het verhaal bepaalde variaties aanbrengen die aan de sequentie en de structuur niets veranderen. In plaats van Kleinduimpje kunnen we een jongste zoon, domme zoon of arme jongen nemen; de tegenstander kan een reus, heks of draak zijn; bij terugkomst kan men koning, burger of geslaagde boer worden. Hoewel het *signifiant* verandert, blijft het *signifié* hetzelfde: de verandering van een lage status in een hoge door middel van een met succes doorstane beproeving. Om gangbare termen uit de linguïstiek te gebruiken, we kunnen het verband tussen de verschillende motieven syntagmatisch noemen, terwijl we de verschillende symbolen die dezelfde semantische functie hebben paradigmatisch noemen.¹⁰ We kunnen dit illustreren aan de hand van voorvallen uit de mythologie. Skamandros zag Rhea gedurende de uitvoering van haar mysteriën en werd gek; de Kretenser Siproites zag Artemis in bad en werd vervolgens veranderd in een vrouw; Tiresias zag Athena in bad en werd vervolgens blind. We hebben dus de volgende structuur waarbij de relatie tussen 1 en 2 syntagmatisch is, en 2a, b en c paradigmatisch zijn:

	2a man wordt gek
1. Man ziet godin naakt	2b man wordt vrouw
	2c man wordt blind

In dit geval zijn waanzin, blindheid en transsexualiteit equivalent. Dit blijkt ook uit andere gevallen. Lycurgus beledigde Dionysos en werd volgens Homerus blind, maar volgens Appollodorus werd hij waanzinnig. Anchises pochte op zijn relatie met Aphrodite en werd blind, maar volgens een andere versie werd hij lam. Psychoanalytici geven in dit soort gevallen graag een speciaal gewicht aan de verandering in een vrouw maar het is duidelijk dat voor de mannelijke verbeelding lam zijn of blind worden even erg was. In alle gevallen had men afgedaan als een echte man. In een vrouw veranderd worden betekent hier dus eigenlijk 'niet meer man zijn' en niet zozeer 'lustobject behorend tot de andere sexe'.

In deze versies heeft het verhaal een vaste sequentie, die we op zijn Propiaans kunnen reduceren tot de formule verbod-schending-consequentie. Propp zelf hechtte veel waarde aan deze vaste sequentie maar het lijkt alsof dit niet altijd nodig is om een bepaalde boodschap over te brengen. Er zijn een aantal verhalen over zieners en zangers die blind waren (of werden), maar waar de volgorde van deze verminking verschillend ligt. Daphnis was een zanger die

blind was geworden, nadat hij zijn nymph ontrouw werd; volgens een andere versie werd hij blind en begon toen te zingen. De Muzen maakten Demodocus blind en gaven hem vervolgens een prachtige stem; in een andere versie werd hij verblind na een zangwedstrijd met de Muzen. In deze twee gevallen is er dus een verband tussen zanger en blind zijn dat chronologisch verschillend ingevuld kan worden. In het Griekse waardensysteem zijn de twee componenten onlosmakelijk met elkaar verbonden, maar op het narratieve niveau kunnen de beide motieven blijkbaar op een verschillende manier met elkaar verbonden worden.

Een ander voorbeeld vinden we in de mythen over het moeder worden van een jong meisje, een genre dat Burkert de 'girl's tragedy' heeft genoemd. We nemen als voorbeeld Io maar hetzelfde had ook voor Danae of Callisto gezegd kunnen zijn. Io is een jeugdige priesteres, dat wil zeggen dat ze op adolescentie leeftijd wordt afgezonderd van haar familie. Dan bezwangert Zeus haar, ze moet lijden en rondzwerven, en tenslotte baart ze een kind. De verschillende versies van de mythe plaatsen echter de liefde met Zeus voor en na haar rondzwerven. Hoewel de motieven dezelfde blijven, kan de chronologische orde blijkbaar verschillen omdat aan het uiteindelijke resultaat geen afbreuk wordt gedaan.¹¹

Na deze opmerkingen over enkele narratieve aspecten van de mythen wenden wij ons nu tot de verhouding van de mythe tot de historische realiteit.¹² Als de mythe een verhaal is dat collectief wordt doorgegeven en een 'collective importance' heeft, mogen we aannemen dat deze verhalen iets hebben waarin het collectief zich herkent. Dit houdt in dat mythen ondervraagd kunnen worden op bepaalde waarden en vooroordelen maar ook op bepaalde instituties. Als de mythe ons vertelt dat men de hand van een prinses won door een hardloopwedstrijd zoals bijvoorbeeld bij de Danaïden en Atalante, kunnen we hierin een oud gebruik herkennen dat bij meerdere volkeren voorkwam. Verhalen over opvoeding in vrouwenkleren, zoals Achilles op Scyros, weerspiegelen het gebruik om adolescenten in vrouwenkleren rond te laten lopen in de periode voor hun volwassenheid. Verhalen over de gevaarlijke kanten van een gift, zoals bij de halsband van Eriphyle, zeggen iets over de status van het geschenk.¹³ Het grote probleem van deze benadering is dat we de instituties moeten herkennen niet op grond van eigentijdse gegevens maar door extrapolatie uit latere periodes en vergelijking met andere beschavingen. Hoewel de mythe een sociologisch document kan zijn, moet men altijd zeer voorzichtig wezen. Vergissingen op dit gebied zijn soms spectaculair geweest. Het verleden kan namelijk in de mythe geconstrueerd zijn als een inversie van het heden. Het voorbijgaan aan deze waarheid heeft bijvoorbeeld geleid tot de uitvinding van het matriarchaat als een soort oertoestand, terwijl het op zijn hoogst een ongewenste periode aangaf waarmee het goede heden werd gecontrasteerd.

Dit verschil tussen verhaal en werkelijkheid blijkt ook uit een aantal mythen die verband met een rite hadden. Terwijl in het *pharmakós* ritueel de Griekse zondebokken werden verdreven uit de stad, werden zij volgens de mythe ge-

dood. In berichten over de Maenaden in historische tijd eten zij (of raken aan) kleine stukjes rauw vlees; in Euripides' *Bacchae* verscheuren de dames wilde dieren. Tijdens de Atheense Arrephoria liepen jonge meisjes door een onderaardse tunnel, in de mythe pleegden zij zelfmoord. Uit deze voorbeelden blijkt dat we niet zonder meer van de mythe kunnen terugprojecteren naar de rite. De mythe representeert soms de ideale werkelijkheid. Omdat het verhaal effectief moet zijn op het moment dat het verteld wordt, moet het soms naar grovere middelen grijpen dan de rite, die over het algemeen meer tijd tot zijn beschikking heeft om zijn boodschap duidelijk te maken.¹⁴

We zouden het voorgaande als volgt willen resumeren. Een mythe, althans die, welke uit het pre-literaire tijdperk stamt, is een traditioneel verhaal (of een verhaal samengesteld uit traditionele motieven) met een zekere referentie naar zaken van meer algemeen belang, waarin goden en heroën als hoofdpersonen optreden. Dit verhaal kan ondervraagd worden op waarden, oordelen en instituties uit de tijd van en voorafgaande aan het vertellen. Mythen zijn echter niet altijd getrouwe weerspiegelingen van het dagelijkse leven, maar overdrijven of contrasteren het verleden soms met het heden. De mythen kennen variaties die de structuur van het verhaal meestal onaangetast laten, hoewel de chronologische structuur niet altijd wordt gehandhaafd. Met deze eenvoudige principes kan men een begin maken met het analyseren van een mythe. Door onze gebrekkige kennis van het leven in de tijd waarin de meeste Griekse mythen stammen blijven de meeste analyses toch iets hypothetisch houden, daar mogelijkheden tot verificatie ontbreken. Daarom blijft behoedzaamheid altijd geboden.

II

Het leek het vruchtbaarst om deze basisprincipe te illustreren aan een mythe die regelmatig in de lespraktijk ter sprake kan komen en ook in het dagelijkse leven bij de leken een zekere bekendheid geniet: de mythe van Oedipus. Er zijn verschillende tragedies bewaard gebleven die de Thebaanse cyclus behandelen, en zelfs in de laatste twintig jaar zijn nog fragmenten gevonden van versies van de Oedipusmythe door Euripides en Stesichorus.¹⁵ Deze mythe heeft bovendien het grote voordeel dat hij, behalve door classici, ook door psychoanalytici en structuralisten is behandeld.

Het zal duidelijk zijn dat hier niet gepretendeerd wordt om de gehele (en exclusieve) waarheid over de Oedipusmythe te presenteren. Integendeel zelfs, er zijn zo veel facetten aan deze mythe dat anderen misschien een geheel andere benadering zullen verkiezen. Wel zal getracht worden om aan de hand van een zo gevarieerd mogelijke aanpak te laten zien hoe historische, sociologische en structuralistische benaderingswijzen allemaal bij de bestudering van één en dezelfde mythe aan bod kunnen – soms zelfs moeten – komen. Slechts een eclectische benadering kan de rijkdom van de mondelinge overlevering optimaal

benutten.

De oudste stroming in het onderzoek van de Oedipusmythe heeft zich vooral geconcentreerd op de mythografische benadering.¹⁶ Deze aanpak vergeleek de verschillende versies en trachtte de traditie chronologisch te analyseren om de pre-Sophokleïsche versies te achterhalen. Een belangrijke conclusie van dit onderzoek is dat de Oedipusmythe in de loop van de tijd belangrijke veranderingen heeft ondergaan. In de oudste versie zoals deze door de *Ilias* en *Odyssee* wordt voorondersteld kan er van Delphi nog geen sprake zijn geweest. De Sphinx is waarschijnlijk in een gevecht overwonnen (maar zie *infra*). Na de dood van Iokaste, die kinderloos is gestorven, hertrouwt Oedipus en hij sterft, misschien in de strijd, als koning van Thebe waar nog lijkspeken voor hem worden gegeven. Latere versies geven veel meer aandacht aan de moedermoord en de tragische gevolgen hiervan voor Oedipus. Bovendien verschuift de interesse van de politieke kant van de mythe naar de privé kant van de stof: het is ondenkbaar dat Aeschylus al een *Antigone* zou hebben geschreven.

Deze laatste ontwikkeling is onvoldoende onderkend in de meest recente analyses van de mythe, die vooral uit structuralistische hoek komen.¹⁷ Deze analyses concentreren zich bij voorkeur niet alleen op de figuur van Oedipus maar nemen de gehele familie in aanmerking. Lévi-Strauss, bijvoorbeeld, vergelijkt de verhouding van Kadmos tot zijn zuster Europa met de houding van Antigone tot het lijk van Polyneices, en ziet als gemeenschappelijke factor een overwaardering van de verwantschap. Zo vergelijkt hij ook de namen van Labdakos, 'Lamme', Laios 'Linkse' en Oedipus 'Zwelfvoet', en concludeert dat al deze fysieke defecten wijzen op de monsterachtigheid, die zo typisch is voor de autochthonie. Het is duidelijk dat de grote structuralist hier veel te ver is gegaan. Niet alleen is Antigone een laatkomer in de Oedipusmythe, maar ook de naam Laios (*Laios*) komt niet van het Griekse woord voor links (*laíos*). Linguistische en historische kennis blijven altijd onontbeerlijk, zelfs bij een structuralistische aanpak.

Een derde aanpak is gekozen door de Belgische Marie Delcourt en de Russische folklorist Propp.¹⁸ Deze geleerden hebben geprobeerd de verschillende motieven van de Oedipusmythe te verklaren en in onderling verband te brengen. Het is duidelijk dat alleen met deze aanpak *alle* motieven van de mythe onder de loupe worden genomen en worden ondervraagd op hun betekenis. Deze benadering zal dan ook in wat volgt toegepast worden, met die beperking dat slechts de stof die al bekend was in de tijd van de tragediedichters in aanmerking wordt genomen. Deze keuze impliceert een verwerping van Lévi-Strauss' stelling dat altijd alle varianten van een mythe in aanmerking moeten worden genomen. Een mythe kan echter alleen in een bepaalde tijd en cultuur worden bestudeerd, wanneer varianten die met deze cultuur in strijd zijn niet in de analyse worden betrokken. Euhemeristische versies of verburgerlijkte varianten kunnen niet van belang zijn voor een beter begrip van een mythe uit het archaïsche Griekenland.¹⁹ Nu is Lévi-Strauss' these wel begrijpelijk. Bij de schriftloze volkeren van Zuid-Amerika is het heel moeilijk, zo niet vaak on-

mogelijk, historische lagen in de verhalen te scheiden. In de Griekse wereld kan dit echter meestal wel, en een historische aanpak zal dus altijd oog moeten hebben voor de chronologische bepaaldheid van de verschillende motieven. Een gevolg van deze beperking is bijvoorbeeld dat het einde van Oedipus in Kolonos onbesproken kan blijven. Dit is een typisch Atheense 'Lokallegende', die ontstaan is in de vijfde eeuw, toen ook andere niet-Atheense figuren, zoals Admetus, Adrastus en Orestes, door Athene werden 'geannexeerd'.²⁰

Laten we bij het begin beginnen.²¹ Een vast bestanddeel van de mythe in de vijfde eeuw is de waarschuwing door het orakel. In Aeschylus' *Zeven tegen Thebe* wordt alleen gezegd dat Laios de stad zal redden, als hij zonder nageslacht sterft. In het voorbijgaan merken we hier op dat het redden van de polis natuurlijk een laat gegeven is, dat in Homerus nog ondenkbaar is. In Sophocles' *Oedipus Rex* vertelt het orakel dat de pasgeboren zoon zijn vader zal doden, terwijl in Euripides' *Phoenissae* het orakel ook voor de geboorte van de zoon is geplaatst, al voorspelt het wel de dood van de vader. Orakel en geboorte kunnen dus van plaats verwisselen zonder dat dit enige invloed heeft op de afloop van de mythe. Het Delphische orakel zelf kan nauwelijks voor 800 de mythe zijn binnengekomen, zodat dit een mooi voorbeeld is van de aanpassing van een mythe aan de veranderde tijdsomstandigheden, zonder dat de structuur wezenlijk wordt aangetast.²²

Waar werd Oedipus ten gevolge van het orakel te vondeling gelegd? De mythe geeft twee mogelijkheden aan, die minder verschillend zijn dan op het eerste gezicht het geval schijnt te zijn. Volgens de eerste versie werd Oedipus op het gebergte van de Kithaeron te vondeling gelegd. Deze versie is waarschijnlijk de oudste, daar de mythe van Oedipus typisch Boeotische trekken heeft. De herder die hem vindt woont echter in Sicyon. Wat deed hij dan in de buurt van Thebe? Naar alle waarschijnlijkheid hebben we hier een mooi voorbeeld van transhumance – het stelsel waarbij men in de zomer in de bergen zijn kudden weidt, terwijl in de winter de dalen worden opgezocht. De kleine vondeling zal dus met de rondtrekkende kudden zijn meegevoerd totdat de herders weer op hun thuisbasis waren teruggekeerd.²³ Volgens de tweede versie werd Oedipus in een kistje in het water geworpen en te Corinthe (of Sicyon) opgepikt door de plaatselijk koningin, die daar juist bezig was met wassen van haar kleren. Het bestaan van deze twee versies naast elkaar laat mooi één van de voordelen van het structuralisme zien. De zee en het gebergte stonden allebei in tegenstelling tot het vruchtbare land rondom de polis. Ook al lijken deze versies voor ons heel verschillend – voor de oude Grieken hadden ze dezelfde boodschap: het kind werd neergelegd op een plaats waarvandaan geen terugkeer meer mogelijk was. Een Griekse verwensing luidde dan ook kort en krachtig: 'de bergen in of in de golven'.²⁴

Oedipus is niet de enige zuigeling die ooit te vondeling is gelegd maar op een wonderbaarlijke manier wordt gered. We hoeven alleen maar te denken aan de beroemde voorbeelden van Sargon, Mozes, Cyrus, Romulus en Remus, Perseus, en paus Gregorius om ons te realiseren dat dit type mythe zeer wijd verbreid

is.²⁵ In sommige gevallen wordt het wonderbaarlijke zelfs extra benadrukt. Zo is Mozes niet alleen in het water gedeponneerd maar hij is blijkbaar ook één van de weinige – zo niet de enige – jongens die de moordplannen van de Farao heeft overleefd (*Exodus* 1,2), en dit laatste motief keert terug in het verhaal van Jezus, die ook een kindermoord overleefde (*Mattheüs* 2). Het is hoogst merkwaardig dat we dit motief zelfs nog in de legendes rondom Augustus terugvinden. Eén van zijn vrijgelatenen, de Syriër(!) Marathus, vertelde dat enkele maanden voor de geboorte van de keizer een voorteken was waargenomen dat de geboorte van een koning voor Rome voorspelde. De senaat besloot toen dat geen van de jongens, die in dat jaar geboren waren, zou mogen opgroeien; de moeders hadden echter verhinderd dat het besluit in het staatsarchief werd gedeponneerd (Suet. *Aug.* 94).²⁶

Al deze vondelingen hebben gemeenschappelijk dat ze opgroeien tot een machtig wereldlijk of kerkelijk heerser. Verschillende geleerden hebben gedacht dat achter het vondelingschap een ritueel motief zich verborg, zoals bijvoorbeeld initiatieriten of, in het geval van Oedipus, de straf voor vadermoord (verdronken worden in een zak).²⁷ In zulke gevallen moet men echter zich altijd in kronkels wringen om rite en mythe werkelijk met elkaar in verband te brengen. Het lijkt veel natuurlijker om in het vondelingschap een narratief motief te zien. De omstandigheid dat de held later de belangrijkste positie binnen zijn gemeenschap ontvangt, verkrijgt een extra reliëf doordat zijn carrière is begonnen met de verwijdering uit die gemeenschap. Doordat de held buitenshuis opgroeit, kunnen deze mythen zich echter gemakkelijk verbinden met de initiatieriten waarbij de jonge mannen inderdaad ver van huis de volwassenheid moesten bereiken. Zo groeien Romulus, Remus en Cyrus samen met hun leeftijdgenoten op – een afspiegeling van Romeinse en Perzische initiatieriten.²⁸ Zo kan Oedipus' opgroeien bij een ander vorstenhuis nauwelijks gescheiden worden van gebruiken die nog in de Middeleeuwen in zwang waren (*infra*).

Tot nu toe hebben we een belangrijk deel van het vondelingschap onbesproken gelaten. Oedipus werd namelijk neergelegd met doorboorde voeten. Het motief heeft iets curieus. Welke Griek zou ooit hebben gedacht dat het kleine Oedipusje onmiddellijk de benen zou nemen? De narratieve rol van het motief is verder ook marginaal en komt natuurlijk in de versies waarin Oedipus op het water is gedeponneerd in het geheel niet voor. Toch heeft juist dit motief enorm tot de verbeelding van de moderne exegeten gesproken. Al naar gelang de oriëntering van de onderzoeker werd het motief geïnterpreteerd als een teken van autochthonie, blokkering van de communicatie, het tegendeel van het goede koningschap of zelfs het overwinnen van de castratieangst(!).²⁹ Al deze verklaringen miskennen de aard van de Griekse manier om met namen te spelen. Namen krijgen pas hun betekenis door de context waarin de drager van het anthroponym verkeert, dat wil zeggen dat het etymologisch spel de waarden die aan de drager van de naam toegeschreven worden bevestigt; de etymologisering is dus altijd secundair en geeft niet de primaire betekenis aan waardoor de

hoofdpersoon begrepen wordt.³⁰ Propp (n. 18, p. 101 vv) heeft er op gewezen dat in veel sagen waarin de jonge hoofdpersoon te vondeling wordt gelegd, deze op een symbolische manier wordt gedood. Men zou misschien hieraan ook bij Oedipus kunnen denken. De wond aan zijn voeten betekende immers een *de facto* dood voor hem.

Nadat Oedipus door de herders gevonden was, werd hij meegenomen naar het hof van koning Polybos waar hij verder opgroeide. De naam van de koning is constant in alle overleveringen, maar de naam van de koningin varieert; we vinden Merope, Periboia, Medusa en Antiochis. Dit wijst er op dat voor de vertellers de naam van de vrouw niet echt belangrijk was – een gegeven dat ons verder nog te pas zal komen. Het opgroeien van een koningszoon bij een ander vorstenhuis (technies *fosterage* geheten) was in Griekenland niet ongewoon en kwam ook bij andere Indo-Europese volkeren voor; zelfs in de vroegere Middeleeuwen zijn nog veel voorbeelden van dit gebruik te vinden. Als zodanig weerspiegelde Oedipus' opvoeding waarschijnlijk de opvoeding van veel andere vorstenzonen in zijn tijd.³¹ Het was normaal dat de jonge aristocraat naar huis terugkeerde als hij volwassen werd om daar de laatste initiatie riten te doorlopen. Ook van Oedipus werd verteld dat hij Polybus verliet toen hij volwassen was geworden (Schol. *Od.* 11.271).

We hoeven hier niet de verschillende versies te analyseren waarom Oedipus zijn pleegouders verliet of waarom Laios op weg ging naar Delphi. Het is duidelijk dat hier veel speelruimte lag voor de vertellers voor eigen inbreng. Veel interessanter is de vraag waarom Oedipus zijn vader op een driesprong vermoordde. Carl Robert (n. 21, 1915, I. 86f) heeft zich veel moeite gegeven om de preciese plek des onheils te localiseren en publiceerde zelfs foto's van de vermoedelijke plaats van het misdrijf – een aanwijzing dat op het terrein van de mythe sindsdien wel enige vooruitgang is geboekt. Het is echter veel belangrijker om ons te realiseren dat de driesprong voor de Grieken een typisch unheimische plaats. Hekate werd er vereerd en volgens Plato moest het lijk van een oudermoordenaar op een driesprong gestenigd worden. Zelfs de late dichter Nonnos laat nog vrouwen op driesprongen moorden plegen.³² De plaats van het misdrijf was dus niet toevallig maar met zorg door de vertellers uitgekozen. Ook in andere gevallen is de Griekse verbeelding zeer gevoelig voor de localisering van de evenementen. Meisjes worden bij voorkeur geroofd op weiden, dat wil zeggen plaatsen nauw geassocieerd met de liefde.³³ Sex tussen goden en mensen, dat wil zeggen tussen twee ongelijksoortige categorieën, vindt plaats in het gebergte, een localisering buiten de beschaafde wereld waar voor dit soort liefde geen plaats is.³⁴

Na de moord vervolgde Oedipus zijn weg naar Thebe waar hij het raadsel van de Sphinx oploste. Er wordt vaak gesteld dat in de oudste versie van de mythe Oedipus de Sphinx met geweld bedwong en pas later als scherpzinnige held werd voorgesteld. Er is eigenlijk geen enkel bewijs voor deze stelling. Raadselwedstrijden komen al vroeg voor zoals uit het verhaal van Simson in het *Oude Testament* blijkt, en de vazen waarop Oedipus met de Sphinx vecht zijn

alle betrekkelijk laat. Toespelingen op het raadsel komen al voor in de vroege vijfde eeuw, maar er zijn ook parallelle versies verzameld in alle delen van de wereld, zodat het raadsel zelf allang voor het ontstaan van de Oedipusmythe in Griekenland had kunnen circuleren. De vorm van het raadsel is echter anders dan bij veel volkeren waar de levensfasen gepreciseerd worden door de toevoeging van ochtend, middag en avond.³⁵ Interessant is ook dat de Sphinx vaak als vrouw wordt voorgesteld. Dit is geen absoluut vereiste – in het Allard Pierson museum is een afbeelding van een onanerende Sphinx – maar wel regel; Sophocles (*OT* 1199) noemt haar zelfs kortweg *parthenos*. Dit sluit nauw aan bij het gegeven dat in de Griekse verbeeldingswereld monsters vaak als vrouwen worden voorgesteld.³⁶ Er is recentelijk betoogd dat de episode met de Sphinx een veel latere toevoeging aan de Oedipusmythe was omdat deze de zender van de Sphinx varieert (bijvoorbeeld Hera, Ares of Dionysos) en omdat deze episode in soortgelijke volksverhalen ontbreekt. Het eerste argument ziet over het hoofd dat de motivatie van handelingen altijd aan variaties onderhevig is. Het tweede argument is in het geheel niet geldig omdat Oedipus zo in het keurslijf wordt gedwongen van een oer-volksverhaal dat natuurlijk zelf niet bestaat maar gereconstrueerd wordt uit allerlei verhalen.³⁷

Door zijn overwinning verkreeg Oedipus de heerschappij over Thebe en de hand van de koningin-weduwe. Soortgelijke huwelijken worden ook elders in de Griekse literatuur vermeld en schijnen een zekere legitimatie gegeven te hebben aan een opvolger wiens positie niet door een dynastieke claim gesteun werd. Het bekendste voorbeeld is natuurlijk Penelope. In Lydië hebben we het mooie verhaal van Gyges en de vrouw van Kandaules (*Her.* 1.7-13); ook een andere koning van Lydië werd door zijn ondergeschikte opgevolgd nadat deze de boelerende weduwe had gehuwd (Nicolaus Damascenus *FGrH* 90 F 44). De Magiër Smerdis huwde de weduwe van Cambyzes (*Her.* 3.68) en na zijn dood werd Atossa op haar beurt weer opgenomen in de harem van Darius (*Her.* 3.88). Nog in de elfde eeuw huwde de Scandinaviër Knut de weduwe van Ethelred, de verslagen koning van Engeland.³⁸

Was dit huwelijk het einde van de mythe, dan was de structuur van het verhaal eenvoudig geweest. Louis Gernet heeft al in de dertiger jaren het verband gelegd tussen de proef die Oedipus moest doorstaan en de beproevingen van andere helden als Theseus, Pelops en Iamos, die hij als een 'initiation royale' interpreteerde. Ook Jeanmaire, een groot kenner van de klassieke initiatieriten, herkende in dit gedeelte van het verhaal 'le thème d'avènement', maar vroeg zich tegelijkertijd af wat het verband met de vadermoord en de incest was.³⁹ Horen deze laatste twee thema's dan eigenlijk wel bij het tot nu toe ontdekte schema? Of heeft een dichter op betrekkelijk willekeurige wijze een initiatieschema verbonden met andere motieven?

Laten we beginnen met het probleem van de vadermoord. Een interessante parallel voor dit misdrijf vinden we in de Theseusmythe, die het verhaal vertelt van de koningszoon, die ook ver van zijn vaderlijk huis opgroeit, een monster overwint en vervolgens bij zijn terugkeer koning wordt. Ook bij Theseus moet

zijn vader het loodje leggen, ook al doet hij dat door zelfmoord – een verzachting van het vadermoordmotief – maar deze zelfmoord is de regelrechte schuld van Theseus die ‘vergeten’ heeft de zeilen te verwisselen.⁴⁰ We vinden het motief van de vadermoord ook in de Bororo mythe waarmee Lévi-Strauss zijn grote serie analyses van Zuidamerikaanse mythen heeft geopend. Een jongen verkrachtte zijn moeder en werd daarom door zijn vader in het bos achtergelaten. Nadat hij een serie gevaarlijke jachtopdrachten succesvol had doorstaan, kwam hij terug in de gemeenschap, doodde zijn vader en verschaftte vuur aan zijn stam.⁴¹

We kunnen deze mythen als volgt systematiseren:

Oedipus	Theseus	Geriguiguiatugo
fosterage	fosterage	–
moord vader	overwinning monster	gevaarlijke jacht
overwinning monster	‘moord’ vader	moord vader
koning	koning	‘culture-hero’

Het is duidelijk dat deze drie mythen tot op dit punt een nauwe verwantschap vertonen: een jonge man verslaat een monster, vermoordt zijn vader (of is de oorzaak van zijn dood) en wordt koning (c.q. wordt ‘culture-hero’). De volgorde van de motieven 2 en 3 verschilt bij Oedipus en Theseus maar dit lijkt verder niet van belang. Zoals we al eerder gezien hebben, kan de volgorde van enkele motieven verschillen, zonder dat dit invloed heeft op de uiteindelijke afloop van het verhaal.

Er is echter een belangrijk verschil tussen Oedipus en Theseus. Bij zijn ambtsaanvaarding huwt Oedipus ook zijn moeder. Deze bloedschande heeft geleerden van verschillende disciplines enorm gefascineerd – meer dan de Grieken zelf zoals wij nog zullen zien. Al in het begin van deze eeuw is voor dit probleem een oplossing gezocht in Oedipus’ verbinding met Demeter op het cultische vlak. Het was typerend voor de klassieke godsdienstwetenschap dat men na de excessen van Usener en Max Müller vaste bodem trachtte te verkrijgen door de studie van feesten en rituelen. Dit is bijzonder duidelijk bij Nilsson, die eigenlijk de mythologie nogal verwaarloosd heeft. Nu hebben we inderdaad een testimonium van de 3de eeuwse auteur Lysimachos (FGrH 382 F 2), die een cultus van Oedipus vermeldt in een Demeterheilighdom in het Boeotische Eteonos waar hij ook begraven zou zijn. Carl Robert, maar ook Walter Burkert, hebben hier de oorsprong gezien van Oedipus’ huwelijk met zijn moeder, omdat Demeter de moeder ‘par excellence’ was.⁴² Dit zou echter impliceren dat al in een heel vroeg stadium in Eteonos een onbekende heros werd vereerd, die nog niets met de ons bekende Thebaanse heros te doen had, en om onbekende redenen door een natuurlijk onbekende dichter naar Thebe is getransfereerd. Het is veel eenvoudiger om aan te nemen dat de cultus in Eteonos zijn oorsprong vond in de Oedipusmythe; de incidenteel voorkomende relatie van Demeter met Oedipus

is een latere traditie, die geïnspireerd is door het huwelijk met de moeder.

Er is echter een parallel die nog onvoldoende voor de analyse van Oedipus' incest is gebruikt. Proclus vertelt dat in de epische *Telegonie* Odysseus' zoon bij Circe, Telegonus, zijn vader Odysseus doodde en vervolgens met Penelope trouwde, terwijl Telemachus, de zoon bij Penelope, Circe huwde.⁴³ In dit geval trouwen de zonen met die echtgenote van Odysseus die niet hun eigen moeder was. De mythe heeft in dit geval niet de volle consequentie aangedurfd maar enigszins verzwakt, net als bij Theseus' vadermoord. Blijkbaar hoorde dus voor de Griekse verbeelding vadermoord bij incest want ook de omgekeerde volgorde kwam voor. Van Leukippos werd verteld dat hij incest pleegde met zijn zuster en vervolgens onopzettelijk zijn vader vermoordde.⁴⁴ Elders in de Griekse wereld horen we van een verband tussen incest en kannibalisme. Thyestes verleidde zijn broeders vrouw, Tereus verleidde zijn vrouws zuster en Klymenos verleidde zijn dochter – allen werden gedwongen om later hun eigen kinderen te consumeren. Een nauwe samenhang tussen vadermoord, incest en kannibalisme is niet toevalling. In zijn belangrijke studie van bezoedeling in Griekenland heeft Robert Parker laten zien dat deze misdrijven tot de ergste wandaden voor de Grieken behoorden.⁴⁵ De woorden 'vadermoordenaar' en (bij ontstentenis van een Nederlandse term) 'motherfucker' waren in Athene zelfs letterlijk onuitspreekbaar.⁴⁶ Parker ziet het verband tussen vadermoord en incest als een analogie. Dit lijkt echter minder waarschijnlijk als deze daden gecombineerd in één verhaal voorkomen. Ik zou daarom de combinatie als een reflectie willen beschouwen van de archaïsche maatschappij op de vadermoord: wie zo iets verschikkelijks als een vadermoord pleegt, vervalt vanzelf tot incest. Ook het omgekeerde kan voorkomen: wie zo iets verschikkelijks als incest doet vervalt vanzelf tot vadermoord (c.q. kannibalisme). Er zit een duidelijk moraliserende kant aan de deze mythen.

Over Oedipus' latere belevenissen is de oudste mythe vaag. Natuurlijk hertrouwde Oedipus na Iokaste's zelfmoord. Het Indo-Europees kende geen woord voor 'weduwnaar', en dit reflecteerde ongetwijfeld een maatschappelijke achtergrond: mannen namen altijd een nieuwe echtgenote, terwijl vrouwen vaak zonder nieuwe man bleven.⁴⁷ Het is weer opvallend dat de overlevering verschillende namen voor Oedipus' moeder kende. In de *Odyssee* (11.271) heette ze nog Epikaste, terwijl de tragici haar altijd Iokaste noemen. Ook hier moeten we concluderen dat de archaïsche (mannelijke) dichters niet echt in de moeder waren geïnteresseerd. Voor hen was het verhaal van Oedipus vooral belangrijk als het verhaal van een koning en later als het verhaal van de ondergang van een dynastie. Materiaal voor een psycho-analyse is de mythe pas in onze tijd geworden.⁴⁸ De onzekerheid van Oedipus' moeders naam bevestigt dit alleen maar.

In zijn oorspronkelijke versie vertelde de Oedipusmythe dus de carrière van een prins die de troon besteeg van Thebe na vadermoord en met incest. De mythe van Theseus was in historische tijd verbonden met de Oschophoria, een ritueel dat zich ontwikkeld had uit oude initiatieriten. Ook het verhaal van

Theseus zelf – de jonge man die een monster overwint en dan koning wordt – vertoont een typische initiatiestructuur.⁴⁹ Datzelfde geldt voor de Bororomythe, die expliciet in de bronnen met initiatieriten verbonden wordt, hoewel merkwaardigerwijze Lévi-Strauss niets met dit gegeven doet.⁵⁰ Door hun volwassenwording gaan de zonen een bedreiging vormen voor de vaders wier plaats ze eens zullen innemen. De mythe overdrijft zoals zo vaak en schildert dit proces als een moord met gruwelijke gevolgen. In zekere zin kan men zeggen dat het verhaal een waarschuwing aan de jongere generatie inhield: jullie zijn nu wel groot geworden maar blijf eerbied voor de vader houden. Het merkwaardige is dan dat ook in onze analyse er een Freudiaanse kant aan deze mythe blijft zitten.⁵¹

Instituut voor Geschiedenis,
Rijksuniversiteit Utrecht

Noten

1. De noten bij het eerste gedeelte zijn beperkt gehouden tot de meeste recente en toegankelijke literatuur.
2. Voor dit overzicht, zie G.S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient Mythology and Other Cultures* (Berkeley etc 1970) 1-41; vgl. ook W. Burkert, *Mythos und Mythologie*, in *Propyläen Geschichte der Literatur I* (Berlin 1981) 11-35 en de bijdrage van Versnel aan dit fascikel.
3. Voor het verband van de zondvloed met een rite, zie J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton 1983) 120-122.
4. Voor een analyse van de term *mythos* in de Oudheid, zie C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire II* (Fribourg 1978) 576-78; M. Detienne, *L'Invention de la mythologie* (Paris 1981); vgl. ook L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes* (Paris 1982).
5. Kirk's werkwijze heeft ook tot gevolg dat zijn *The Nature of Greek Myths* (Harmondsworth 1974) mijns inziens nauwelijks bruikbaar is.
6. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley etc. 1979) 1 vv.
7. Voor de mythe, zie de mooie analyse van A. Brelich, *Nascita di miti*, *Religioni e civiltà* 2 (1976) 7-80, vooral 47-78. Dit geldt ook voor de middeleeuwse legenden die vaak een 'bricolage' zijn van oudere tradities, vgl. de mooie studie van C. Lecouteux, *Mélusine et le Chevalier au Cygne* (Parijs 1982).
8. Zie Detienne (noot 4).
9. Vgl. de uitvoerige beschrijving en toepassing van Propp's methode bij Burkert (noot 6) 1 vv. Voor een analyse van een mythe met post-Proppiaanse methodes, zie N. Felson Rubin/W.M. Sale, *Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting-Maturation Myth*, *Arethusa* 16 (1983) 137-171.
10. Voor de termen, zie P. Maranda (ed.), *Mytology* (Harmondsworth 1972) 14 v. Voor een voortreffelijke toepassing op de Griekse mythologie, zie R. Buxton, *Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of Myth*, *JHS* 100 (1980) 22-37.
11. Voor de volgende voorbeelden, zie Buxton (noot 10) en Burkert (noot 6) 7 (de 'girl's tragedy').
12. Voor een semiotische benadering van de mythe, zie nu C. Calame, *Le discours mythique*, in J.-C. Coquet (ed.), *Sémiotique. L'École de Paris* (Paris 1982) 85-102.
13. Voor deze en andere voorbeelden, zie L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris 1968) en *Les Grecs sans miracle* (Paris 1983).
14. Voor deze en meer voorbeelden, zie mijn *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, *HSCP* 87

- (1983) 299-320 en mijn *Greek Maenadism Reconsidered*, ZPE 55 (1984).
15. Vgl. C. Austin, *Nova fragmenta Euripidea in papyris reperta* (Berlin 1968) 60v; J.M. Bremer, *Stesichorus*, *Lampas* 13 (1980) 355-371. We weten sinds kort ook dat Ibycus aan Oedipus' incest refereerde: Ibycus SLG 222 Page.
 16. Zie de weloverwogen balans van E.L. de Kock, *The Sophoklean Oidipus and its Antecedents*, *Acta Class.* 4 (1961) 7-28 en *The Peisandros Scholium - Its Sources, Unity and Relationship to Euripides' Chrysippos*, ibidem 5 (1962) 15-37. Vgl. ook T. Stephanopoulos, *Umgestaltung des Mythos durch Euripides* (Athene 1980) 99ff; W. Burkert, *Seven against Thebes*, in *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale* (Padova 1981); J.-P. Vernant, *Oedipe*, in *Dictionnaire des Mythologies* (Paris 1981); R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983) 385v.
 17. Vgl. C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology I* (Harmondsworth 1972) 213-218 (1955¹). Vgl. ook de kritiek van E. Leach, *Lévi-Strauss* (London 1970) 62vv; M. Betienne, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977) 19v.
 18. M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, 1944¹ (Paris 1981²); V.J. Propp, *Edipo alla luce del folclore* (Turijn 1975) 83-137 (1944¹). Het zal wel geen toeval zijn dat studies van de grote lijder Oedipus juist in 1944 verschenen.
 19. Zoals terecht betoogd wordt door C. Sourvinou-Inwood, *Theseus as Son and Stepson* (London 1979) 65 n. 68.
 20. A. Brelich, *Gli eroi greci* (Rome 1958) 40. Voor de cultus van Oedipus, zie ook A. Henrichs, *The 'Sobriety' of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood*, HSCP 87 (1983) 87-100.
 21. Voor de bronnen van de Oedipusmythe verwijs ik eens en voor al naar de uitputtende studies van C. Robert, *Oedipus I, II* (Berlijn 1915) en *Die griechische Heldensage I* (Berlijn 1921) 876-902. Robert (1915) is nog steeds de beste analyse van de mythe bij de tragici.
 22. Voor de groeiende invloed van Apollo op de Oedipusmythe, zie J.-M. Moret, *Rev. Arch.* 1982, 126.
 23. Vgl. St. Georgoudi, *Problèmes de la transhumance dans la Grèce ancienne* REG 87 (1974) 155-185. In de oudste versies wordt Oedipus gevonden door herders van paardenkuddes. Of dit een bepaalde betekenis voor de mythe heeft kunnen wij niet meer achterhalen, cf. J. Rudhardt, *Oedipe et les chevaux*, MH 40 (1983) 131-139.
 24. Vgl. H.S. Versnel, SSR 1 (1978) 41v.
 25. G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (Meisenheim 1964); B. Lewis, *The Sargon Legend* (Cambridge Mass. 1980).
 26. Ik werd op deze passage attent gemaakt door Dr. M. van Uytfanghe.
 27. Vgl. Delcourt (noot 18), 1-65.
 28. Vgl. mijn *The Suodales of Poplios Valesios*, ZPE 47 (1982) 133-147.
 29. Vgl. Lévi-Strauss (noot 17); J.-P. Vernant, *From Oedipus to Periander: Lameness, Tyranny, Incest in Legend and History*, *Arethusa* 15 (1982) 19-38; D. Anzieu et al., *Psychanalyse et culture grecque* (Paris 1980) 9-52.
 30. Vgl. E. Risch, *Kleine Schriften* (Berlin/New York 1981) 294-313; C. Calame, *Le nom d'Oedipe*, in *Edipo. Il teatro Greco e la cultura europea* (Rome 198?).
 31. Zie mijn *Avunculate and Fosterage*, *J. Indo-European Stud.* 4 (1976) 65-78 en *The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium* ZPE 50 (1983) 173-186.
 32. Hekate: Sophocles F 535.4 Radt; Ar. *Plut.* 594-97; Apollod FGrH 244 F 110a; Chariclides PCG F 1 met Austin/Kassel ad loc.; Parker, *Miasma*, 30. Plato: *Leg.* 873c. Nonnos: *D.9.40*, 47.484.
 33. J.M. Bremer, *The Meadow of Love*, *Mnem.* 28 (1975) 268-280; O. Schrier, ibidem 32 (1979) 310.
 34. G. Piccaluga, *Minutal* (Rome 1974) 9-35.
 35. Sphinx: A. Lesky, RE II 3 (1929) 1703-25; U. Hausmann, *Oidipus und die Sphinx*, *JbKu-SammlBadWürt* 9 (1972) 7-36 (met uitputtende bibliografie); K. Schauenburg, *Zur Thebanischen Sphinx*, in *Praestant interna. Festschrift Ulrich Hausmann* (Tübingen 1982) 230-235.

- Raadsel: Lesky, *Gesammelte Schriften* (München 1966) 318-326; M.L. West op Hes. *Op.* 533.
36. Bremmer, *Oude vrouwen in Griekenland en Rome*, *Lampas* 17 (1984, 96-113) 107.
 37. Contra L. Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus Legend* (Königstein 1981). Vgl. ook de kritiek van C. Callanan, *Fabula* 23 (1982) 316-18.
 38. *The Anglo-Saxon Chronicle*, ed. D. Whitelock et al. (London 1965²) C 1017.
 39. L. Gernet/A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, 1930¹ (Paris 1970²) 77v; H. Jeanmaire, *Rev. Phil.* 21 (1947) 167. Ook Delcourt en Propp (noot 18) zagen al een verband met de initiaite.
 40. Voor Theseus, zie de uitputtende documentatie bij H. Herter, *RE Suppl.* XIII (1973) 1046-1238.
 41. C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit* (Paris 1964) 43-45. In deze versie verschaft de adolescent eerst het vuur en dan doodt hij zijn vader: een verwisseling van de normale orde, want het vinden van vuur maakt hem tot een belangrijk persoon, een zogenaamde 'culture hero'.
 42. Robert (noot 21) 1915, I, 44; Burkert (noot 2), 19. De opvattingen van L. Edmunds, *The Cults and the Legend of Oedipus*, *HSCP* 85 (1981) 221-238 zijn m.i. niet acceptabel.
 43. Proclus apud Kinkel, *Ep. Gr. Fr.* 57v; Apollod. *Epit.* 7, 36.
 44. Parthenius 5.
 45. Parker, *Miasma*, 99. Incest werd aan de Perzen toegeschreven: Hipponaux fr. 69 met Degani ad loc.
 46. D. Clay, *Unspeakable Words in Greek Tragedy*, *AJPh* 103 (1982) 277-298. Het woord *metro-koïtes* 'motherfucker' zal daarom wel niet toevallig een hapax zijn en slechts bij Hipponax (fr. 20 Degani = 12 West) voorkomen.
 47. Vgl. P. Koschaker, *Zts. f. ausl. u. intern. Privatrecht*, Sonderheft zu Bd. 11 (1937) 118.
 48. Voor de Freudiaanse interpretatie, zie de bibliografie bij Burkert, *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, in *Etretiens Fondation Hardt* XXVI (Genève 1980) 159-199; vgl. ook de anthropologisch-psychoanalytische beschouwingen van M.E. Spiro, *Oedipus in the Trobians* (Chicago/London 1982).
 49. Voor het verband van Theseus en de Oschophoria met initiatie, zie H. Jeanmaire, *Couroi et courètes* (Lille 1939) 243-245, 338-363 en vooral F. Graf, *Apollo Delphinios*, *MH* 36 (1979, 2-22) 13-19; voor de initiatie in Griekenland, zie ook de uitgebreide beschouwingen en bibliografie van H.S. Versnel in dit fascikel wiens kritiek op mijn initiatieinterpretatie van Odysseus volkomen terecht lijkt.
 50. Het curieuze is dat Lévi-Strauss het verband van de mythe met initiatieriten noteert maar daar geen consequenties voor de interpretatie van de mythe uittrekt, terwijl Burkert (noot 6) 14 de initiatiestructuur van de mythe noteert maar niet aangeeft dat deze mythe bij initiatieriten werd verteld.
 51. Rolf H. Bremmer Jr. dank ik voor zijn kritische aantekeningen bij een eerdere versie.